(Re)classificando espaços e identidades: as reservas nativas sul-africanas na Namíbia desde dentro e às margens (1940–1970)

Josué Tomasini Castro
Unicamp

Em 1947, em uma reunião organizada com as lideranças hereros, que contou com a participação de mais de 500 pessoas, o comissário nativo chefe (CNC) da administração sul-africana na África do Sudoeste, Namíbia, iniciou seu discurso chamando atenção para o fato de que os "Hereros ainda pensavam que todo esse território [...] — isto é, o que eles haviam ocupado antes de serem desalojados pelos alemães — deveria ser devolvido a eles". Isso não era, continuava ele, "politicamente prático" e, caso realizado, o seria apenas "sob a condição de que os Hereros [...] devolvessem a terra às pessoas que eles desalojaram". Eles tinham que entender, "de uma vez por todas, que a administração não estava preparada para discutir a devolução de todo o território a eles, mas estava aberta para discutir de que terra eles razoavelmente necessitavam para sobreviver". O CNC seguiu descrevendo os vários projetos para o desenvolvimento das reservas e acrescentou: "isso envolve todos os nativos da África do Sudoeste".[1] O encontro acontecia poucos meses após a recém-criada Organização das Nações Unidas (ONU) negar o pedido sul-africano para incorporar o território como a quinta província administrativa da então União Sul-Africana (Dreyer, 1994). Tal como a criação das "reservas nativas", a tentativa de incorporação foi recebida com grande resistência pelas lideranças africanas, cujo descontentamento era ecoado pela comunidade internacional.

Em termos das estratégias de controle das populações africanas, o período entre 1940 e 1970 marca a articulação da ideologia "racialista", das primeiras décadas do governo colonial sul-africano na Namíbia, com uma ideologia "tribalista" (Gottschalk, 1987:30). Não obstante o fato de que possuíam lideranças e um grupo étnico majoritário, a maioria das reservas nativas criadas na década de 1920 não tinham a intenção de ser etnicamente exclusivas. No caso das populações hereros, isso significou sua dispersão por áreas ecologicamente desfavoráveis, administradas diretamente por *headmen* com muito pouco poder e por um conselho (*reserve board*) formado por homens de famílias historicamente proeminentes (Emmet, 1999; Werner, 1998). Já na reunião de 1947, os oficiais das reservas falariam no desenvolvimento de uma "consciência nacional", isto é, étnica. Nos anos seguintes, conselhos e fundos monetários tribais foram criados, e

até o final da década de 1960 os primeiros bantustões estabelecidos, formalmente inaugurando o *apartheid* no território.

Principal cartilha governamental do Partido Nacional da África do Sul, que tomou o poder na então União Sul-Africana em 1948, o *apartheid* foi, ao norte, como ao sul do Orange River, uma resposta direta à oposição ao governo segregacionista. Externamente, no contexto de descolonização do continente após a Segunda Guerra Mundial, ele se apresentava como defensor de uma verdadeira democracia africana, um "estilo imperial de descolonização" (Mamdani, 1996:89). Internamente, diante da crescente resistência africana, foi uma tentativa de mediar o impacto da dominação racial sob o patrocínio da "tradição", refratando a (i)legitimidade do Estado colonial por meio de identidades étnicas absolutas, representadas por "autoridades tradicionais" que pretendiam definir a extensão (geográfica e de direitos) da ação e das possibilidades dos "nativos" (Myers, 2008:11).

No entanto, o impacto do *apartheid* na Namíbia, onde sua implementação foi mais lenta e menos elaborada (Ngavirue, 1997), foi distinto do contexto sul-africano.[2] Se, na África do Sul, as políticas de "desenvolvimento separado" aparecem mais como um novo acabamento à máquina segregativa do que como uma inovação (Mamdani, 1996), particularmente nas áreas de governo direto namibiano, dentro da chamada Zona de Policiamento (Miescher, 2012), seus desdobramentos resultaram na imposição, a partir da década de 1970, de novas formas de controle e classificação dos territórios "nativos" (Werner, 1987, 2000). Para as populações hereros dentro da Zona de Policiamento da Namíbia, o resultado mais imediato das reformulações iniciadas no final da década de 1940 foi a mobilização do "costume" estereotipado para fomentar conflitos internos às comunidades e intervir na busca de lideranças que, ao mesmo tempo, fossem mais complacentes com a administração colonial e refletissem uma imagem "tradicional" legítima aos olhos da comunidade. Simultaneamente, os planos de anexação estruturados ao redor do *apartheid* seriam camuflados como "bom governo" e "progresso" (McCullers, 2013:382) — palavras-chaves nas "políticas práticas" sul-africanas, que tentavam aquiescer tanto o ativismo político nacionalista que emergiria desse período como as críticas internacionais que o regime vinha recebendo.

A chamada "retribalização" e o argumento do "progresso" e do "desenvolvimento" pautaram a experiência colonial dessas populações durante o período analisado neste ensaio. Juntos, eles ensejaram seu enraizamento étnico e territorial por meio da promoção de um "costume herero" e de um território nacional, a *Hereroland*. Essas ideias, no entanto, não eram originais,

mas construídas sobre várias camadas históricas de classificação. Tampouco eram os europeus os únicos envolvidos nesse esforço largamente imaginativo. Os significados dados àquelas categorias eram continuamente renegociados e abertamente combatidos pelas lideranças hereros, elas mesmas envolvidas em um complexo esforço identitário. Analisando fenômenos similares no continente e respondendo às críticas a sua tese da "invenção da tradição", Terence Ranger (1993:81) falaria de um processo pelo qual "tradições imaginadas pelos brancos foram reimaginadas pelos negros, tradições imaginadas por grupos de interesse negros particulares foram reimaginadas por outros".

Um dos argumentos que informam a escrita deste texto é que propor essa ordem parece revelar mais sobre a ideologia colonial do que sobre a experiência dessas populações. Assim, é imposto a elas um legado que limita sua agência histórica, criando cismas (entre um período "pré-colonial" e "colonial") que ignoram um processo mais longo de inovação das prerrogativas identitárias e das ideias associadas à "terra dos Hereros". Um segundo argumento oferece, de certa forma, um contraponto a essas discussões, pois, se é verdade que a natureza do domínio colonial é a das representações e dos valores (Trajano Filho, 2004) e que sua eficiência (legitimidade) era proporcional à internalização de seus valores pelas comunidades africanas (Braz Dias, 2012), a orientação da "experiência colonial" era também ditada por desafios reais em situações, não raras vezes, muito adversas.

Classificando espaços, mapeando identidades: antecedentes

A história das comunidades hereros na Namíbia foi por muito tempo narrada como a de grandes grupos pastoris em contínua migração por melhores pastos e água para seus rebanhos: "não eram os Hereros, pastores desde quando Deus lhes criou?", teria dito um ancião no início do século XX (Vedder, 1966:145). No entanto, para além do contínuo debate sobre as origens da pastorícia na região — que sugere que a prática não era exclusividade herero e oferece uma imagem mais complexa de sua "chegada" ao centro-sul namibiano (Smith, 2000; Wilmsen, 1989) —, sabe-se que, até a metade do século XIX, essas populações viviam em várias pequenas parentelas, muitas vezes com pouco ou nenhum animal (próprio) para o pastoreio, e que competiam com as outras comunidades da região pelos poucos recursos naturais disponíveis (Henrichsen, 2000; Werner, 1980). Migrações sazonais eram frequentes e ocorriam ao redor de uma rede de poços e pequenos assentamos temporários aos quais retornavam ciclicamente. Os assentamentos principais (a "morada") estavam centrados em um grupo familiar e uma área de pastagem, cujas fronteiras (os "limites do mato") eram

constantemente redefinidas durante as disputas pelo direito ao uso da água, do pasto e da terra (Henrichsen, 1999).

A imagem de uma "sociedade" pastoril, da qual fala aquele ancião, emergiria apenas na década de 1870, após oito anos de batalhas contra grupos de descendência mista, bem armados e cristianizados, que haviam emigrado do Cabo no início do século e, entre 1830 e 1860, dominaram todo o centro-sul namibiano (Lau, 1987). A luta contra o domínio *oorlam* foi orquestrada por líderes hereros em associação com missionários e comerciantes europeus que buscavam maior liberdade para suas operações (Lau, 1986). Esse foi um momento de enriquecimento para grande parte das populações hereros do território, que, com pilhagens, técnicas de cruzamento e crescente envolvimento nas florescentes rotas comerciais, aumentaram seus rebanhos a números nunca antes vistos (Henrichsen, 2010). Nesse processo, espaços e pessoas foram classificados, e uma "sociedade herero" se consolidaria não apenas como uma sociedade de gado, mas armada e a cavalo — algo que não acontece à revelia da influência cultural e econômica europeia, mas que, contudo, não era limitado por ela e a ultrapassava (Henrichsen, 2000). O momento foi particularmente favorável para um pequeno grupo de líderes hereros, relacionados entre si por uma imbricada rede de parentesco, que emergiu, às vésperas da colonização alemã, como uma frouxa federação de chefaturas que dominaria todo o centro namibiano (Castro, 2013).

Fundada em novas ideias sobre os direitos e poderes sobre a terra (Werner, 2000), a crescente influência desses chefes transformou a geografia política e cultural da região de tal maneira que o centro namibiano, em certo momento, *era* a "terra dos hereros" (Henrichsen, 1999:19). Em um contexto de cada vez maior pressão populacional e competição por pasto, água e pessoas (i.e., pastores), o estabelecimento de suas fronteiras, por sua vez, requisitava ademais de armas, cavalos e uma estrutura política centralizadora, demarcações físicas e formas de mapeamento que legitimassem, cultural e ideologicamente, tanto a ameaça do uso da força como a autoridade daqueles "grandes homens", os *ovahonas*. Uma ferramenta importante na articulação dos direitos à terra, histórica e espacialmente, eram os louvores — estruturas poéticas que auxiliavam a memorização de reivindicações sobre a terra (Henrichsen, 1999). Em meio a intensas disputas, esses poemas se tornariam maneiras eficazes de estruturação de um "quadro legal" de autoridade e identificação étnica, peças centrais na gradual mistificação do poder daqueles chefes. Mais concretamente, eles eram "textos políticos" em que pessoas, gado, poços de água, túmulos e terra eram codificados em uma estrutura de diferenciação espacial enraizada historicamente: uma "topologia de controle" (Henrichsen, 1999:17-18).

Foi na articulação desses "mapas mentais" (Föster, 2005) com os igualmente imaginativos mapas produzidos pelos europeus que não apenas a "terra dos Hereros", mas a própria ideia de "Hereros" tomaria forma. Isso aconteceria, pela primeira vez, nas discussões entre Kamaharero, o mais importante chefe herero desse período, e um "emissário especial" enviado pelo governo do Cabo, em 1876, para expandir a influência britânica na região. Kamaharero buscava, desde o fim da guerra, meios de aumentar sua influência sobre os demais chefes e tentaria selar um acordo de proteção com os britânicos que assegurasse os interesses hereros na região e promovesse sua supremacia (Henrichsen, 2010). Em meio às negociações, Kamaharero entregaria um mapa do território, em que provia uma "reserva" para a Colônia do Cabo no litoral norte namibiano, mantendo o centro namibiano como território herero e incluindo uma grande porção do Omaheke, área semidesértica na fronteira com a atual Botsuana e parte do sistema pastoril da região (Stals, 1991). Os pontos de referência desse mapa, como ele afirmaria ao emissário em um de seus primeiros encontros, eram os túmulos de seus pais, os quais provavam que "este país me pertence" (Stals, 1991:16). Na década seguinte, frustradas suas negociações com o Cabo e diante da crescente influência alemã, Kamaharero apresentaria ainda outro mapa, ampliando os limites de sua "terra" e sua autoridade sobre a região (Krüger, 2008).

As lideranças africanas estavam então bem versadas na linguagem e na prática das políticas coloniais e comunicavam seu poder por meio de uma complexa articulação de louvores, mapas, armas, soldados, uniformes e uma hierarquia militar (Henrichsen, 2010). Além disso, começavam a emitir concessões para exploração comercial dos recursos do território a comerciantes europeus em troca de pagamentos e proteção contra seus adversários (Esterhuyse, 1968), precipitando a alienação do território e a sedimentação do domínio alemão, cuja colonização seria formalmente iniciada em 1884. Sinalizando o fim do sistema "pré-colonial" de transumância e a imposição de novas ideias em relação à possessão da terra, novas dimensões de conflitos territoriais resultariam, entre 1904 e 1908, em uma longa, drástica e genocida guerra entre os alemães e as populações africanas (Bridgman, 1981; Pool, 1991; Zimmerer, 2008). Para as comunidades hereros, mortas e desbaratadas por toda a região após apenas dez meses de luta, seu envolvimento no conflito estava diretamente relacionado à terra e aos significados atribuídos a ela (Henrichen, 2010). O conceito de uma "terra dos Hereros" emergiu então como um argumento popular de revolta, unindo as facções criadas nas décadas anteriores. Os louvores cantados pelas mulheres atrás das linhas de batalha para encorajar os soldados indicavam justamente isso: "a quem pertence a terra dos hereros? A nós pertence a terra dos hereros!" (Henrichen, 2010:91).

Entre as comunidades hereros, 1870 é lembrada como a “década de ouro” de sua história, o pano de fundo ideológico recorrentemente invocado nas políticas identitárias e nas reivindicações por terra e poder (Castro, 2013; Henrichsen, 2000). No início da Primeira Guerra Mundial, quando as tropas sul-africanas invadiram o território e forçaram os alemães a se renderem, foram às “suas” terras que os Hereros retornaram do êxodo forçado durante a guerra de 1904. Os primeiros anos de domínio sul-africano foram anos de autonomia e autodeterminação para as populações africanas dentro da Zona de Policiamento, e os pastores hereros, que vinham recuperando seus rebanhos desde os últimos anos de domínio alemão, moviam-se livremente por grandes extensões de terra (Henrichsen & Krüger, 1998). Esse foi também um período marcado pela aceleração de processos de distinção étnica (Silvester, Wallace & Hayes, 1998), um fenômeno que se articula às novas categorizações coloniais e às reivindicações por “um pedaço de terra onde poderemos viver como uma nação e onde nossas famílias poderão crescer em uma nação” (Lehmann *apud* Henrichsen & Krüger, 1998:152). Foi em resposta a essas e outras pressões (dos colonos e políticos liberais) e à crescente autonomia africana que, em 1921, no início do mandato sul-africano sobre a região, as primeiras reservas foram estabelecidas.

Expandindo algumas reservas instituídas pelos alemães, até 1926, 16 reservas haviam sido separadas para as novas moradas africanas e, até 1951, outras três seriam criadas, ocupando ao redor 4 milhões de hectares do território da Zona de Policiamento — uma área oito vezes menor que a área reservada para as fazendas “brancas” (Werner, 1993). A maioria da população herero foi enviada para o semidesértico leste namibiano, áreas marginais e ecologicamente desfavoráveis do país onde, nas palavras de seu principal líder à época, “nós nunca vivemos antes” (Poewe, 1985:321). Com pouco acesso à água e deficiências no pasto, a realocação nas reservas foi marcada pela extrema pobreza e pela perda de parte dos rebanhos. Nesse processo, a ideia de “terras ancestrais” seria remodelada para abranger qualquer área considerada adequada para o pastoreio, onde eles pudessem viver “como uma nação”. Hereros falavam então de *eyuru*, o “paraíso” (Gewald 2000; Henrichsen & Krüger, 1998; Poewe, 1985), um conceito que mediava as novas relações dessas populações com a terra e que, de várias maneiras, representa a transformação de lugares inóspitos e desconhecidos em locais de moradia e autonomia.

Desde dentro e às margens: a reserva do Waterberg Leste

A reserva do Waterberg Leste fazia parte do distrito de Waterberg, situando-se na fronteira leste da região, onde a abundância das planícies centrais, uma área

de boa vegetação e fontes de água, começa a dar lugar à savana baixa do seco e arenoso Omaheke ou Sandveld. Antigamente um lugar de pastagem e morada temporária, as realocações na reserva, a partir de 1924, resultaram na reocupação de postos de gado usados durante as migrações cíclicas do século anterior e na criação de vários novos assentamentos. A reserva tinha originalmente pouco mais de 300 mil hectares e, até a metade de 1950, outros 120 mil hectares seriam acrescidos. A área estava dividida em duas regiões ecológicas pelos afluentes de leitos rasos do Omatako, o principal curso de água no distrito. Comumente seco após os meses de chuva (que duram em geral de dezembro a maio), os afluentes situavam-se no oeste da reserva, onde também se concentrava a maior parte da população e o centro administrativo, em Okakarara. Ao leste, por sua vez, encontrava-se o Omaheke propriamente dito, uma região pouco atrativa para as populações locais, porém com frequência utilizada pelos rebanhos da parte ocidental no período da seca. Durante grande parte do período colonial sul-africano, o desenvolvimento das duas áreas foi desigual. Até o início da década de 1950, apenas os assentamentos na parte ocidental da reserva possuíam uma organização sociopolítica e condições de subsistência relativamente asseguradas.

O distrito possuía então pouco menos de 2,5 milhões de hectares e uma população de quase 13 mil africanos e pouco mais de 2.800 europeus. A maior parte dos 5.615 africanos classificados como "hereros" em 1951 vivia na reserva, enquanto 677 viviam nas duas cidades (áreas urbanas) do distrito. O restante, sobre os quais não temos informações precisas, presume-se terem trabalhado nas fazendas europeias que cercavam quase toda a reserva, muitos possivelmente retornando a ela após o expediente. O Omaheke tomava quase dois terços da reserva e, em 1956, era habitado por apenas 30 por cento da população. Como a água era escassa no centro do Omaheke, os poucos assentamentos orientais eram distribuídos em um estreito cinturão no sudoeste do território, distantes 100 quilômetros de Okakarara.[3] Seu maior assentamento nessa época era Okondjatu, que possuía uma população de 193 habitantes — a terceira maior na reserva (Köhler, 1959). Como em outros assentamentos na região, seus moradores mais antigos repetem que o local era então apenas "mato". Seu surgimento está, assim, diretamente relacionado à imposição do domínio colonial, e sua consolidação, ao redor da década de 1970, como capital dessa região periférica e local de efetiva moradia, ocorreu mediante frustrantes negociações de suas lideranças com os administradores da reserva em prol dos recursos necessários para sua sobrevivência.

A conquista ecológica

Vários fatores contribuíram para as diferenças entre as duas regiões — principalmente os desafios ecológicos, pois a escassez de água, as várias deficiências de solo e as ervas daninhas limitavam as regiões de pastoreio. Até 1950, a morte de milhares de cabeças de gado era frequente nos relatórios da administração colonial.[4] O "coração do Sandveld", onde se encontra Okondjatu, era particularmente evitado pelos pastores devido à escassez de fosfato no pasto, que levava ao botulismo, uma doença fatal para o gado. Já na década de 1940, vacinas e pedras de sal — uma técnica usada até hoje como suprimento mineral na alimentação dos rebanhos — eram disponibilizadas pela administração da reserva, mas as populações locais as consideravam com desconfiança.[5] Contudo, o botulismo não era o único obstáculo, pois, mesmo nos anos em que havia abundância de chuva, era comum que aparecessem ervas daninhas ao gado.[6] Embora migrações periódicas em busca de melhores pastos e água ajudassem a mitigar esses obstáculos, até 1950 as populações locais estavam, ainda, "gradualmente percebendo que o Sandveld podia ser conquistado".[7]

Essa "conquista", por sua vez, estava atrelada ao funcionamento de uma estrutura de controle colonial que se sustentava em um argumento ecológico estereotipado sobre os pastores hereros: "[eles] não farão esforço algum para limitar o número de seus rebanhos e o inevitável resultado será o excesso de animais, a destruição do pasto e a eventual ruína de toda a tribo".[8] A política colonial em relação aos rebanhos dessas populações estava, assim, centrada na administração de seu tamanho e concentração. Já no início da década de 1950, um limite de 100 cabeças de gado por pessoa havia sido estipulado em todas as reservas. O sistema funcionava com o registro dos "donos de gado", que recebiam um cartão, com o qual os pagamentos das taxas de pasto eram supervisionados, e um código para marcar os animais. Além disso, um controle cada vez maior da mobilidade dos animais seria instituído, gerando grande descontentamento nas comunidades.

Em 1949, por exemplo, um pequeno assentamento próximo ao Omatako teria sido "fechado" pela administração. A comunidade, que havia sido notificada de que o local estava livre para uso, levou o problema a uma das reuniões do conselho de líderes da reserva naquele mesmo ano: "Okatjingenge nos foi dado e nós queremos colocar nossos animais lá. Mesmo que todos viessem a morrer, esse não é um problema dos brancos, mas nosso. Nós, fazendeiros hereros, somos diferentes dos brancos". Em resposta, o oficial de Bem-Estar Social lhes responderia com explícito paternalismo:

> você não está sendo impedido de colocar seus pés em Okatjingenge, nós apenas lhe dizemos como você deve colocar aqueles pés, e nós dizemos isso para o seu benefício. O governo utiliza o serviço de pessoas que estudaram muito como cultivar a terra e usar o terreno da melhor forma possível. Vocês devem aprender o que estas pessoas sabem, porque nós estamos convencidos de que se estes métodos forem usados vocês terão benefícios com isso. Nós queremos que vocês avancem e não andem para trás.[9]

Atrelado a esse controle "interno", o controle da entrada de animais vindos de outras reservas foi também importante. O caso está bem retratado nas minutas de uma reunião organizada em Okondjatu em 1958. Três pastores haviam entrado na reserva com gado e tiveram seus animais confiscados — além de pagar uma multa e as taxas de pastagem. Os pastores foram presos por seis semanas e o gado foi ao fim vendido por um preço muito baixo, o suficiente para pagar as multas recebidas. "Isso é motivo de muito descontentamento para a comunidade", informava Kapapi, uma liderança influente na região, "nós pedimos que o grande chefe nos auxilie para que eles não acabem se enforcando nas árvores".[10] Outra forma importante de limitar os rebanhos das populações hereros e, ao mesmo tempo, garantir o pagamento das várias taxas cobradas dos africanos nas reservas era o comércio do gado.[11] Os leilões tornaram-se comuns a partir da segunda metade da década de 1940 e, nos primeiros dez anos, quase 20 mil cabeças de gado foram vendidas. Okakarara e Okondjatu eram os dois centros de venda. Particularmente para Okondjatu, os leilões foram parte importante do processo pelo qual o assentamento se tornou o maior centro econômico e político do Omaheke.[12]

O desenvolvimento das reservas, mesmo após a Segunda Guerra Mundial, período de maior investimento, era lento. Em 1947, as lideranças hereros das três reservas do leste namibiano reclamavam da falta de terras férteis para agricultura, do abastecimento de água, que dependia de recursos subterrâneos (e cuja extração era sempre incerta), e dos vários obstáculos encontrados no manejo de seus rebanhos.[13] Uma década mais tarde, em Okakarara, dizia-se ainda que "a terra é um grande cemitério".[14] A Waterberg Leste, como as outras reservas, não possuía fonte perene de água e, durante os longos meses de seca, mesmo os assentamentos próximos ao Omatako dependiam de migrações em busca de reservatórios naturais. Em épocas de pouca chuva, nem os reservatórios e poços construídos pela administração colonial eram suficientes para abastecer uma população que, em 1956, contava 4.374 habitantes — e mais de 36 mil cabeças de gado, 6 mil cabras e quase 3 mil ovelhas (Köhler, 1959).

Os reservatórios artificiais eram a maneira mais rápida de conter os efeitos da seca, mas seus recursos acabavam à medida que a estação da seca prosseguia, tornando imprescindível a instalação de poços mecânicos por toda a reserva. A escavação dos poços não era tarefa fácil. Devido ao terreno arenoso comum em toda a reserva, a água era encontrada apenas depois dos 50 metros de profundidade. O processo levava tempo e, caso a água não fosse encontrada ou fosse imprópria para o uso doméstico, era necessário esperar, às vezes, um longo tempo para fazer nova tentativa. Em 1950, 19 poços estavam em operação na reserva, mas não eram suficientes para abastecer toda a população, que demandava a instalação de novos poços, novas escavações ou reparações nas estruturas em operação.[15] Nessa época, a região de Okondjatu dependia quase exclusivamente dos reservatórios naturais e dos seus postos de gado na Reserva Oriental. Em 1951, o problema foi levado ao superintendente da reserva por uma das lideranças da região.[16]

A situação, no entanto, mudou muito pouco no decorrer daquela década e, ainda em 1957, mais de 10 mil cabeças de gado tiveram que ser levadas aos poços de outros assentamentos.[17] Nesse período, a administração aprovou a construção do primeiro grande reservatório de água em Okondjatu. O projeto, simples como era, estava pronto antes das chuvas daquele mesmo ano, porém não foi suficiente para abastecer a população. No ano seguinte, quando 23 poços mecânicos estavam em operação na reserva, era ainda urgente a construção de poços em Okondjatu e em outras partes do Omaheke. O superintendente da região, que visitara o assentamento duas vezes em julho daquele ano, relatou que a situação era grave e que, em ambas as ocasiões em que estivera no assentamento, o novo reservatório tinha não mais do que 5 centímetros de água.[18]

Sua visita havia sido motivada por uma carta enviada por um comerciante alemão, que recentemente conseguira uma licença para estabelecer uma pequena loja em Okondjatu. A carta, talvez a mais antiga descrição de Okondjatu, oferece não apenas uma imagem da drástica situação em que viviam, mas também a importância que os poucos residentes não nativos possuíam nessas comunidades:

> […] não apenas nosso mercado em Okondjatu, mas os Hereros ao redor também têm sofrido. Eles são supridos de água por um poço em uma depressão a aproximadamente 900 metros do mercado. A água deles é um pouco salgada e não muito saudável e é puxada por um motor diretamente em um bebedouro. Frequentemente o motor está quebrado ou à espera de reparos, ou ainda sem combustível. Okakarara está a 100 quilômetros de Okondjatu e a ajuda leva entre quatro e dez dias para chegar. Como os meus suprimentos de água são limitados, é praticamente impossível ajudá-los. Esses fatos são conhecidos pelos principais oficiais da Reserva Nativa do Waterberg Leste, que concordaram com

> esses fatos e prometeram ajuda … Estou disposto a pagar pelo combustível e por todos os custos para a manutenção e o uso do motor. Prometo dar água em caso de emergência, quando o motor do poço dos Hereros não estiver funcionando, tanto para o gado como para as pessoas, caso requisitado. Sinceramente espero que você trate da questão com urgência e que a ajuda possa ser dada no futuro próximo para os Hereros e para mim.[19]

No início de 1959, uma boa estação de chuvas aliviou grande parte da pressão causada pelas secas dos anos anteriores e bons pastos eram encontrados em quase toda a reserva. A exceção, contudo, era mais uma vez Okondjatu, onde a situação permanecia relativamente instável, já que a precipitação fora muito baixa ali e o poço prometido ao comerciante alemão ainda não estava em operação. Em dezembro do ano anterior, a administração já havia sido avisada por uma das lideranças locais que muitos animais estavam morrendo devido à seca.[20] O momento era crítico, pois tampouco havia sinais de que alguma operação seria feita.[21] Sem auxílio imediato, nos primeiros meses de 1959, os rebanhos da região seriam levados em direção ao sul da reserva, onde, a pouco mais de 15 quilômetros de Okondjatu, dois poços haviam sido recentemente instalados. A área, no entanto, não fazia mais parte da reserva e, ao chegarem lá, os pastores descobriram que esta era agora uma "fazenda branca", acrescentando força ao crescente descontentamento dessas populações com as "políticas práticas" sul-africanas.[22] Foi apenas no início da década de 1960, um momento marcado por um maior investimento nas reservas, que a água deixou de ser o grande problema dos habitantes dessa área.

A estrutura política

As políticas coloniais em relação às reservas tinham dois grandes objetivos: garantir o acesso comunal a água e pasto e subordinar as lideranças tradicionais, incorporando-as ao sistema colonial como pequenos administradores (Werner, 2000). A conquista ecológica, como vimos, estava sustentada em estereótipos e preceitos ideológicos que informavam as políticas de controle da população e do gado. Os desafios ecológicos, contudo, eram reais e demandavam crescentes investimentos em infraestrutura — construção de poços mecânicos e de currais para os leilões, disponibilização de vacinas etc. Sem projetos claros de desenvolvimento, o alcance e a distribuição dos recursos estatais parecem ter estado relacionados também à influência das autoridades locais. Chama atenção, nesse sentido, que em 1950 nenhum dos 11 homens reconhecidos pela administração colonial como líderes na reserva vivia no Omaheke.

A despeito de a autoridade desses homens ter sido, até a década de 1970, extremamente limitada, esperava-se deles total cooperação com os agentes coloniais da reserva, assistindo-os na implementação das leis, coleta de taxas e organização de trabalhos comunitários, e informando-os das condições dos poços, das cercas, das estradas, das plantações, dos rebanhos etc. Eles eram, nas palavras de um dos *headmen* da reserva do Waterberg Leste, "os porteiros da reserva".[23] Como "reconhecimento" pelo serviço prestado, recebiam um pequeno subsídio do governo. Além disso, foi instituído um sistema de bônus, cujo montante pago anualmente variava de acordo com o "grau de cooperação" e o "valor" que cada líder possuía para o governo.[24] Os bônus, que seriam aumentados durante a conturbada década de 1960, foram criados explicitamente "como uma maneira de exercer controle sobre os chefes". Era esperado que, "ao aumentar o valor máximo dos bônus em duas vezes […], tal controle se[ria] aumentado proporcionalmente".[25]

A "cooperação" e o "valor" dos líderes eram comumente associados ao seu envolvimento ou não em atividades vistas como subversivas ao controle colonial, mas uma esfera de real incompreensão das novas posições de subordinação (não tanto de autoridade) a que foram submetidos parece preceder a "resistência". "É lamentável", lemos no relatório anual de 1942 da reserva do Waterberg Leste, que "eles não exibam nenhuma apreciação a mais dos deveres e responsabilidades que a tribo deve à administração do que o indígena comum […]. [Eles] fazem uma apresentação muito fraca ao tentarem estabelecer-se como líderes de suas comunidades".[26] No mesmo ano, um dos conselheiros da reserva afirmou, em uma reunião, que "a administração deve dar poderes a nós, conselheiros, e nos dizer como aquele poder deve ser usado".[27] No final daquela década, em outra das reservas orientais, um administrador escreveu que "uma liderança forte […] está certamente faltando; nesse respeito, os habitantes ficam como ovelhas, sem saber para onde ir"; e ainda, chamando atenção para a complexidade das relações de poder nas reservas, que "alguns deles são como barcos sem lemes e intimidados por seus irmãos vestidos ostentosamente".[28]

Nos documentos da administração da Reserva do Waterberg Leste, a primeira vez que um *headman* aparece relacionado a Okondjatu é em uma pequena nota de falecimento, de 1945. Mbandaze Traugott Maharero, que "havia atuado como o *headman* em Okanjatu", era então o principal sacerdote dos ancestrais da família de Kamaharero, sendo lembrado na história política do vilarejo sobretudo por isso.[29] Ele era também membro ativo do *otjiserando*, uma das várias "tropas" hereros criadas após a guerra de 1904-08, que "imitavam" os exércitos europeus e tiveram uma importante função na reorganização das redes sociais e políticas

hereros (Prein, 1994; Gewald, 1999; Henrichsen & Krüger, 1998). Após a invasão sul-africana, Mbandaze havia sido apontado *headman* da comunidade herero em Okahandja, onde sua atitude em relação à administração lhe rendeu a imagem de um líder "dificilmente qualificado para ser respeitado" (Gewald, 1999:245). Essa imagem refletia os estereótipos e receios das populações brancas em relação à crescente rearticulação dessas comunidades e pode ter motivado a realocação de Mbandaze para Okondjatu, no final da década de 1930.

Desde a morte de Mbandaze, os administradores buscavam um novo líder para a região. Em 1950, em meio aos conflitos entre as lideranças de Okakarara, a administração propôs enviar para Okondjatu um dos líderes envolvidos em uma disputa sucessória.[30] Em um dos vários exemplos do grau de mobilização que esses chefes podiam alcançar, ele ao fim permaneceria em Okakarara — uma manobra que envolveu reuniões com administradores coloniais em Windhoek, a capital do país. Frustrada a tentativa de realocação, em 1951, uma reunião foi organizada em Okondjatu com o intuito de escolher um conselheiro para o Omaheke.[31] O eleito foi Friederich Kaseraera, que morava em Okatjaveva, a 7 quilômetros de Okondjatu, e era descrito pela administração como alguém que "possuía iniciativa e perseguia as pessoas".[32] Alguns anos mais tarde, outro líder começou a figurar nos relatórios como representante da região. Kapapi Keya, como Mbandaze, era um dos sacerdotes da família de Kamaharero. Sua relação com a administração era, no entanto, menos problemática. Anteriormente nominado *under-headmen* na região ocidental da reserva, Kapapi teria sido enviado para Okeserahi, a 20 quilômetros de Okondjatu, em um momento de crescente oposição ao colonialismo, para manter "os olhos no Omaheke", onde ele ao fim se tornaria "o líder dos habitantes moderados".[33]

A relação entre o governo colonial e as lideranças hereros tornou-se abertamente conflituosa nos anos que se seguiram à Segunda Guerra Mundial. Em meio às tentativas sul-africanas de anexação, os Hereros se mostravam cada vez mais conscientes do que significava o domínio colonial: "sou eu um homem livre?" foram as palavras desafiadoras de um líder herero ao CNC da colônia em 1947.[34] Também os sul-africanos, respondendo à pressão intercontinental de descolonização, começariam a envolver-se na "criação de consciência nacional"[35] para os grupos do território, desafiando as recomendações da ONU (à qual as lideranças hereros enviaram várias cartas solicitando intervenção) e tornando-se mais independente dela. O desenvolvimento cismogenético da "consciência" herero e daquela que se tentava inventar para eles estava articulado, uma vez mais, em razão da terra. Enquanto Hereros demandavam o retorno imediato da terra

aos africanos, os administradores falavam na reestruturação das reservas e, até o final da década de 1960, começariam a estabelecer seus famigerados bantustões.

Nesse contexto, surgiram os primeiros movimentos "nacionalistas" da Namíbia. As lideranças tradicionais, centrais nesse processo, estavam comprometidas com o retorno das terras e foram capazes de estender suas redes de ação política para além de suas fronteiras "tribais" e nacionais (Ngavirue, 1997). Data dessa época a emergência do Conselho de Chefes Hereros, liderado por Hosea Kutako, então o *headman* de uma das reservas do leste namibiano e chamado "chefe supremo" por parte da população herero. Kutako, anteriormente contestado por sua aparente submissão aos administradores coloniais durante as primeiras realocações às reservas (Poewe, 1986), se tornaria o principal articulador da luta herero e atrairia grande parte das lideranças nas reservas (Gewald, 2007). Foi nesse período que surgiu o mais popular "chefe" de Okondjatu. Lembrado na região como uma "pessoa à parte" e de poder incomparável,[36] Katjimunika Manuel Hei era visto pela administração colonial como um perigoso "agitador", diretamente relacionado a Kutako, opositor à criação dos bantustões e favorável à independência do país.[37]

Em todas as reservas, as lideranças hereros tornavam-se mais combativas em relação à administração: "a impressão que eles dão", relatou o superintendente da reserva do Waterberg Leste, "é que eles estão ali para proteger a tribo contra os oficiais [coloniais], para criticar todas as instruções".[38] Caracterizados pelos administradores como desleais, deceptivos e obcecados com a noção de "sua" terra (Poewe, 1986), os Hereros mobilizavam-se para criar uma esfera de independência dentro das reservas. A liberdade de escolher seus líderes seria essencial nessa luta. Desde o final da década de 1940, quando as estruturas de governo indireto no continente eram gradualmente modificadas para acomodar as novas elites africanas, as lideranças locais no território seriam eleitas pelas pessoas que, por sua vez, "não escolherão um homem do qual eles temam ser muito energético e que irá 'sentar' neles ou cooperar 100 por cento com o governo". Os Hereros chamariam de "homem branco" aquele líder que, aos olhos da comunidade, tendia mais aos deveres perante os colonizadores, dizendo que ele "vive do outro lado da cerca".[39]

Em meio a esses acontecimentos, uma complexa rede de rumores e antigas disputas dividiria as lideranças da reserva em dois grupos. O Grande Grupo, sob a autoridade de Hosea Kutako e liderado por homens vistos pela administração como "agitadores", exigia a dispensa dos líderes do Pequeno Grupo, que os primeiros diziam terem sido impostos pelos brancos e serem a favor da anexação. Os conflitos estavam inicialmente contidos na região ocidental, mas até o início da década de 1960, "um espírito de hostilidade era encontrado em todo o Omaheke". Uma pletora de estratégias foi utilizada pelos "agitadores" para forçar a dissolução

do Pequeno Grupo. Eles negavam-se a vacinar seus rebanhos[40] e a pagar as taxas de pasto[41] e exigiam a resignação do superintendente e do tradutor oficial da reserva.[42] Foi, no entanto, a recusa em vender seus animais nos leilões que causou maior impacto. Devido a um surto de febre aftosa e a correspondente recusa das vacinas pelos pastores, a reserva permaneceria em quarentena por dois anos, durante os quais nenhum leilão foi organizado, resultando em um rombo de 50.000 Rands no fundo monetário da reserva.[43] Em 1963, quando a quarentena foi enfim levantada, pastores hereros se opunham a vender seus animais enquanto os conselheiros não fossem depostos.

Esses conflitos acabariam por encapsular antigas disputas entre os líderes da região de Okakarara (Castro, 2012; McCullers, 2013). Em Okondjatu, por isso, muitos eram da opinião de que eles não tinham nenhuma relação "com as dificuldades dos Hereros de Okakarara" e, com o fim da quarentena, Katjimunika enviaria uma carta ao superintendente pedindo que um leilão fosse organizado ali.[44] No entanto, Katjimunika, que era o braço direito do principal "agitador" da reserva, cancelaria o leilão após ser advertido sobre as razões para o boicote.[45] Os Hereros estavam "montando o cavalo errado" — foi a resposta dada pelo superintendente a uma dessas lideranças, ameaçando ainda retirar todos os créditos financeiros com a administração.[46] Os sul-africanos, que em algumas ocasiões mostravam-se incertos sobre a cooperação do Pequeno Grupo e pareciam querer fomentar o conflito,[47] mantinham-se resolutos à demissão do único conselheiro do Pequeno Grupo que ainda não havia renunciado. Para averiguar a situação e tentar encontrar soluções, o CNC enviou um de seus intermediários oficiais à reserva.

No relatório enviado ao CNC, descobrimos grande hostilidade àqueles considerados parte do Pequeno Grupo: "eles não são cumprimentados e as pessoas também não falam com eles. Até a água lhes é negada".[48] Lemos ainda que os oito "agitadores" identificados durante a visita governavam "todo o conselho, a reserva, o superintendente e os demais oficiais"; e que, entre os motivos para a não cooperação, o mais constante era a crença de que "a ONU virá e lhes dará independência e autogoverno".[49] A sugestão do intermediário para resolver os conflitos seria a divisão da reserva em seis regiões administrativas, cada uma sob a autoridade de um único homem. Dada a concentração dos agitadores em Okakarara (quatro) e Okondjatu (dois), ele acreditava que, fazendo isso, o poder desses homens seria enfraquecido, já que apenas dois dos principais agitadores seriam eleitos. Levando em consideração o número de habitantes, a distância entre seus principais assentamentos e a facilidade com que os agentes coloniais teriam para administrá-las, o Omaheke, anteriormente inóspito e

pouco atraente, seria divido em duas regiões, tendo em Okondjatu o centro administrativo de uma delas.

Um momento de transição

Um dos traços marcantes desse período é que, à medida que os conflitos entre os dois grupos da reserva se acirravam — catapultando-se desde o Waterberg Leste para outras reservas e encapsulando toda a esfera de mobilização política de suas lideranças (Friedman, 2005) —, suas prerrogativas associavam-se a concepções identitárias. Termos como "verdadeiros Hereros", "Hereros de pés brancos", "Hereros que trabalhavam para o governo" e lideranças "escolhidas por elas mesmas" se tornaram parte operante das percepções de todos no conflito. Assim, enquanto o Grande Grupo era usado pelas lideranças hereros para promover as bases étnicas de sua autoridade, membros do Pequeno Grupo eram protegidos e mantidos pela administração como forma de subsidiar a promoção de uma nova ideologia colonial: a da "neotribalização", isto é, da "[…] mobilização estatal de etnicidades para enfraquecer a emergência do nacionalismo colonial" (Gottschalk, 1987:29). O primeiro passo nessa direção seria dado com a publicação, em 1964, do chamado Plano Odendaal, que estipulava um programa de cinco anos de desenvolvimento, ao fim dos quais onze "grupos nacionais", separados em bantustões, substituiriam as então dezenove "reservas nativas".

Prevendo um maior investimento de infraestrutura e o aumento das "áreas nativas" (Werner, 2000:267), o Plano encontraria grande resistência por parte das lideranças vinculadas ao Grande Grupo que, em 1964, formavam a base da National Unity Democratic Organization (NUDO), transmutando o Conselho de Chefes liderado por Kutako em um partido político moderno (Ngavirue, 1997). Em um momento em que a luta de libertação nacional radicalizava-se no norte do país por meio da transmutação de uma associação de trabalhadores ovambos das minas sul-africanas na South West African Peoples Organization (SWAPO), as lideranças hereros mantinham uma resistência passiva, comprometidas com as próprias demandas territoriais como "nação" e com o histórico paradigma da "ajuda externa" (Emmet, 1999:291). Os Hereros, que no passado viram nos sul-africanos seus libertadores, esperavam agora que a ONU viesse para lhes devolver suas terras. "Este é o nosso país e ele está protegido pela ONU. O tempo da ONU na África do Sudoeste está próximo" — estas foram as palavras de um representante do Grande Grupo, em 1967 (McCullers, 2013:387-8).

Para os Hereros, o Plano Odendaal significava a junção das três reservas orientais em uma única Hereroland, tomando agora um espaço consideravelmente maior do Omaheke. Não obstante a determinada resistência das lideranças

hereros, os bantustões seriam formalizados em 1968. No caso da Hereroland, a oposição de Kutako e seu secretário, Clemens Kapuuo, diminuía a velocidade da implementação do programa mediante longas negociações (Du Pisani, 1987). De fato, apenas na década de 1980, sob a liderança de um novo "chefe supremo", seria estabelecida a Assembleia e o Comitê Legislativo herero (Werner, 2000). Talvez em decorrência disso, a documentação colonial a partir do final da década de 1960 foi fragmentada, e locais como Okondjatu passaram a aparecer apenas esporadicamente — geralmente associados a algum projeto de infraestrutura. O silêncio nos arquivos, no entanto, é compensado pelas narrativas dos habitantes desse assentamento, que nos falam de um tempo de crescimento econômico e político, no qual Katjimunika, um homem "incomparável",[50] é apresentando como o responsável pelos principais desenvolvimentos da região (Castro, 2013).

Um dos resultados mais imediatos do Plano Odendaal foi a reestruturação das áreas administrativas dentro dos novos bantustões. Chamadas "autoridades comunitárias", cada região estaria organizada ao redor de "grupos de pessoas que tinham objetivos em comum e legalmente ocupavam uma área demarcada" (Bouwer *apud* Werner, 2000:265). Lideradas por um *headman* e até seis conselheiros eleitos pela comunidade, elas começaram a ser criadas no início da década de 1970 e marcaram as primeiras transformações significativas nas leis costumarias hereros, principalmente no que se refere à jurisdição dos chefes e no direito à terra. Implementada, uma vez mais, de maneira desigual pelo território, a região ao redor de Okondjatu não seria formalizada nesses termos até a década de 1980. Ainda assim, nas histórias que são contadas nesse assentamento, o final da década de 1960 aparece como um marco na transformação do "mato" em um local de moradia, um processo que faria de Okondjatu uma cidade (*otjihuru*), a capital da "região do Omaheke".

Conclusão

São poucos os trabalhos sobre a experiência das comunidades hereros nas reservas durante esse período. Em uma análise sobre os efeitos psicológicos da frustração das expectativas em relação à influência da ONU na devolução de suas terras e independência, já foi sugerido que a década de 1960 foi um momento de "crescente desespero" para os Hereros, que eram incapazes de aprender, trabalhar e construir em conjunto seu "paraíso", o *eyuru* (Poewe, 1986:325). No entanto, o que é impressionante é justamente o quão articulados eles estavam na mobilização contra o domínio colonial e na busca por melhores condições de vida. Hoffman (2005), escrevendo sobre a experiência das comunidades hereros vivendo nas áreas segregadas ao redor da capital Windhoek, em 1959, chama atenção para

a reclassificação herero daqueles espaços, por meio de práticas de nomeação e louvores que faziam uso de convenções histórico-culturais compartilhadas. Afirma, além disso, que, ao ressaltarem a solidariedade entre os diferentes grupos "étnicos" vivendo na mesma área e ignorarem eventos de deportação, coerção e brutalidade, essas técnicas mnemônicas descartavam os objetivos do *apartheid*, apresentando os Hereros como "uma comunidade que se definia para além da opressão colonial" (Hoffman, 2005:120).

O trabalho de Hoffman, que reforça a relação inextricável entre a construção de identidades e de território (físico e social) e vê nos louvores "projetos comunitários" capazes de mobilizar resistência (2005:122), sugere que a articulação desses e outros tantos espaços de autonomia criados durante o colonialismo era central nas políticas identitárias dessas comunidades. Como vimos, os Hereros não eram os únicos ocupados na criação de uma "consciência nacional" herero. Ainda na década de 1940, os sul-africanos começaram a "etnicizar" as reservas como uma maneira de conter a inesperada influência das lideranças africanas que formavam um "teimoso bloco resistindo ao controle colonial" (Kössler, 2001:348).[51] Nesse sentido, as *políticas identitárias* fomentadas por ambos os lados (um esforço classificatório múltiplo e criativo) não podem ser dissociadas das *identidades políticas* daqueles afetados por elas. Os significados dados à própria ideia de "Hereros" e de sua "Hereroland" variavam de acordo com seus posicionamentos em um contexto particular: os "Hereros" que os colonizadores queriam criar (ou "imaginavam") tinham, na perspectiva dos "agitadores", os "pés brancos"; e a terra que os "verdadeiros hereros" reivindicavam como sua não era aquela a que estavam confinados.

A manipulação colonial de ideias estereotipadas sobre os "costumes hereros" deve ser vista dessa perspectiva. É o que afirma McCullers (2013), ao relacionar os conflitos de sucessão entre três líderes da patrilinhagem de um dos "grandes homens" do século XIX à tentativa da administração de interferir no conflito local e garantir que aquele mais favorável aos bantustões fosse escolhido pela população. A autora analisa em profundidade o conflito entre o Grande e o Pequeno Grupo na reserva do Waterberg Leste, que, como chamei atenção em outro lugar (Castro, 2012), estava imbricado naquelas disputas sucessórias. Ela demonstra a relação desses conflitos com a re-emergência de antigos paradigmas históricos da identidade herero associados à terra e à ajuda externa, sugerindo que a escolha de um novo líder envolvia a definição das fronteiras da identidade herero e a própria direção do futuro da região. Percebendo a interlocução entre esses conflitos locais e as políticas de descolonização, McCullers enfim argumenta que a luta dessas comunidades estava "orientada ao futuro e profundamente

enraizada no passado, ocupada com questões globais, mas preocupada com problemas imediatos” (2013:388).

Sua narrativa cria uma imagem rica dos desdobramentos desses “dramas locais” na esfera mais ampla das lutas de libertação nacional. No entanto, é importante termos em mente quais personagens “contam” essa história e de que lugar eles o fazem. Assim, ao acompanharmos a experiência colonial de populações hereros vivendo às margens dos principais centros administrativos, descobrimos que a integração dos conflitos regionais e das políticas identitárias nacionais em suas vidas cotidianas era, a todo tempo, nuançada pelos seus interesses locais. Mais importante do que essa bem conhecida característica fractal da relação local-global, uma análise mais detalhada revela também que a distinção entre “agitadores” — que se opõem ao colonialismo — e “pés brancos” — que cooperam 100 por cento com o Estado colonial — não era sempre clara (Castro, 2013), sugerindo uma lógica situacional e não essencialista tanto da classificação de identidades “étnicas” como das próprias identidades políticas em jogo. Outro importante ponto a considerarmos é o fato de que são as autoridades tradicionais — aquelas que Emmet (1999) afirma terem interesses ocultos na manutenção de uma base étnica de autoridade — que aparecem plenamente envolvidas na criação de uma “identidade” herero.

Uma análise das últimas décadas de domínio colonial à luz desses acontecimentos é essencial para a compreensão não apenas dos dilemas políticos das lideranças hereros hoje, mas das maneiras pelas quais elas se constroem “hereros”. Essa “imaginação”, como sugeri, não era aquela dos “brancos” nem limitada historicamente pelo colonialismo. Analisando o impacto do Plano Odendaal no sul da Namíbia, Kössler (2000:457) chama a atenção para os conflitos que o estabelecimento de uma Namaland gerou entre comunidades que, como disse um de seus líderes, tinham a mesma cor, mas eram “pessoas diferentes, com diferentes Kapteins e uma história diferente”. Considerando as realocações de várias dessas comunidades namas em um território contínuo e etnicamente homogêneo, Kössler demonstra a verticalização de uma longa disputa tanto pelos significados da categoria “nama” como pela dimensão simbólica da terra. As políticas do *apartheid* contrastavam com as ideias que essas comunidades tinham de seu passado e com as maneiras como queriam construir-se no presente — não obstante o fato de algumas delas terem encontrado, nessa “situação caótica”, formas de articular novas políticas identitárias e demandas por melhores condições de vida (Kössler, 2000:460).

Reconhece-se, assim, que a estrutura classificatória criada pelo colonialismo — se é verdade que serviu, como no impressivo “mapa da África tribal” de

Murdock (1959), para endurecer fronteiras étnicas, gerando um amontoado de demandas exclusivistas de e por identidade — foi persistentemente remodelada por idiomas regionais de poder (Feierman, 1990). Neste artigo, eu quis mostrar, sobretudo, a difícil tarefa que as populações hereros tiveram como resultado da classificação colonial do território namibiano. Afirmo que isso não ocorreu sobre uma tábula rasa e que vários conflitos permeiam sua imposição. No entanto, a resistência herero não é apenas uma luta pela reestruturação do presente por meio da reimaginação do passado. Ela é também uma luta por melhores condições de vida e pelo direito de ser agente em sua própria história. É revelador, nesse sentido, que os habitantes de Okondjatu nem sempre precisem da narrativa colonial para contar a história da região, e que seu conhecimento, ademais, frequentemente se oponha às informações dos documentos coloniais. É significativo, assim, como chamei atenção em outro lugar (Castro, 2013), que essa história seja ordenada por louvores, pontos mnemônicos que auxiliam a elaboração de narrativas sobre o passado e cuja vitalidade está não na sua capacidade de promover realidades de mundo alternativas (Hoffman, 2005), mas de definir os próprios parâmetros do que é o alternativo. Transmutando o tempo e o espaço (que, em otjiherero, são ambos *oruveze*) em um único plano discursivo, eles não apenas resistem ao impacto colonial e seus legados; eles também decidem como narrar sua história.

Recebido em 17/08/2015.
Aceito em 24/09/2015.

Josué Tomasini Castro é doutor em antropologia pela Universidade de Brasília e pós-doutorando no Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas. Desde 2005, desenvolve pesquisas com as populações Herero na Namíbia, tendo escrito sobre diferentes temas. Atualmente, dedica-se ao estudo da ação política dessas comunidades no Estado independente namibiano, particularmente à posição de suas “autoridades tradicionais” *vis-à-vis* o Estado e as comunidades que representam, e às maneiras como ideias associadas ao poder são articuladas na construção de conflitivas prerrogativas históricas e “tradicionais” de legitimação. Contato: josue@portoweb.com.br

Notas

* Este ensaio faz parte do desenvolvimento de alguns argumentos de minha tese de doutorado (Castro, 2013), escrita no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB), sob a orientação do professor doutor Wilson Trajano Filho. Esse esforço de reflexão tem sido facilitado pelo generoso apoio da Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), que me concedeu uma bolsa de pós-doutorado, e pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Campinas (Unicamp) e pelo professor doutor Omar Ribeiro Thomaz, supervisor do projeto, que graciosamente me receberam.

1. ANN, p. 285/SWA, "Notes of meeting held by Mr. J. Neser, the Chief Native Commissioner, with Herero leaders at Okakarara in the Waterberg East Reserve on the 26th and 27th May, 1947", s.d. Todos os documentos citados nesse trabalho foram coletados pelo autor junto aos Arquivos Nacionais da Namíbia (ANN), durante pesquisa de campo realizada entre maio de 2010 e fevereiro de 2012.

2. Não existem estudos compreensivos sobre a implementação do *apartheid* na Namíbia. Ngavirue (1997) e Wallace (2011) oferecem alguns comentários e discutem as principais transformações legislativas da Namíbia desse período.

3. Uma distância que, para ser vencida, podia levar entre 4 e 10 dias de viagem em 1959 (cf. nota 19).

4. ANN a591 02 69, "Extracts from annual reports", s.d.

5. ANN LOW 3/2/10 N10/1/3, "Notule: Raadsvergadering: Waterberg O. N. Reserve", 22 de junho de 1949.

6. ANN BAC 61 HN1/15/6/21, "Reports on Administration: Annual Reports", s.d.

7. ANN a591 02 69, *op. cit*.

8. *Ibid*.

9. ANN LOW 3/2/10 N10/1/3, *op. cit*.

10. ANN BAC 45 HN 1/15/4/18, "Deur Mnr. McIntyre van Hoofkantoor", 5 de maio de 1958.

11. As taxas eram direcionadas a um Fundo Tribal, usado para pequenas melhorias na reserva e para o abatimento de débitos com a administração (Köhler, 1959).

12. ANN BAC 45 HN1/15/4/18, "Waterberg Oos reservaat", 1º de abril de 1959.

13. ANN p.285/SWA, "Notes of meeting held by Mr. J. Neser, the Chief Native Commissioner, with Herero leaders at Okakarara in the Waterberg East Reserve on the 26th and 27th May, 1947", s.d.

14. ANN BAC 45 HN 1/15/4/18*, op. cit*.

15. ANN a591 2 67, "Information from W.O", s.d.

16. *Ibid*.

17. ANN BAC 61 HN1/15/6/21, "Reports on Administration, Waterberg Oos", junho de 1957.

18. ANN BAC 104 HN5/1/3/13, "Water Supply: Okonjatu Store", 13 de julho de 1958.

19. ANN BAC 104 HN5/1/3/13, "Water supplies for Okondjatu Store", 9 de julho de 1958.

20. ANN BAC 45 HN1/15/4/18, "Deur Mnr. V. Zyl van Waarnlanddros/Nat. Komissaris", 30 de dezembro de 1958.

21. ANN BAC 61 HN1/15/6/21, *op. cit.*, setembro de 1958.

22. ANN BAC 45 HN1/15/4/18, "Waterberg Oos Reservaat", 1º de abril de 1959.

23. ANN LOW 3/2/10 1/4/6, "Jaarlikse Vergadering: Waterberg-Oos Naturellereserwe", 26 de fevereiro de 1951.

24. ANN AHE 48 (66) N1/1/1, "Betaling van Bonusse aan Hoofmanne", 12 de janeiro de 1962.

25. ANN AHE 48 (66) N1/1/1, "Increased Allowances for Chiefs and Headmen", 14 de março de 1960.

26. ANN a591 02 67, *op. cit.*, 1942.

27. *Ibid*.

28. ANN a591 03 78, "Epukiro Reserve", 1948.

29. 046 ENT. Entrevista com Tezee Kaihepovazandu Maharero, em Okonja.

30. ANN Low 3/2/10, Minutas de reunião na reserva Waterberg Leste, 22 de setembro de 1950.

31. ANN LOW 3/2/10 1/4/6, "Jaarlikse Vergadering: Waterberg-Oos Naturellereserwe", 23 de fevereiro de 1951.

32. ANN a591 02 67, *op. cit*.

33. ANN LOW 3/2/15 N1/1/4), "Kapteins em Hoofmanne: Waterberg-Oos Reservaat", 14 de agosto de 1964.

34. ANN p.285/SWA, *op. cit*.

35. ANN p.285/SWA, *op. cit*.

36. 025 ENT. Entrevista com Leonard Kasamunu Kavetuna, em Omupanda.

37. ANN BAC 177 HN10/1/2/11, "Plaaslike Raad: Instelling van Vergaderings: Moeilikhede in Waterberg-Oos Reservaat", 2 de maio de 1963.

38. ANN a591 02 73 "Reports on Administration: Annual Reports", 28 de dezembro de 1951.

39. ANN A591 02 67, *op. cit*.

40. ANN BAC 177 HN10/1/2/11, Superintendente Waterberg Leste ao CNC, 17 de janeiro de 1962.

41. ANN BAC 177 HN10/1/2/11 v. 2, Relatório visita Waterberg Leste ao CNC, 5 de dezembro de 1963.

42. ANN BAC 177 HN10/1/2/11, Hereros ao Superintendente, 27 de outubro de 1961.

43. ANN BAC 177 HN10/1/2/11 v.2, "Verslag van Besoek aan Waterberg-Oos Reservaat Gedurende die Tydperk 13 tot 17 Mei 1963", 28 de maio de 1963.

44. ANN BAC 177 HN10/1/2/11 v.2, CNC ao Comissário de Assuntos Bantu (CAB) Otjiwarongo, 2 de maio de 1963.

45. *Ibid*.

46. *Ibid*.

47. ANN BAC 177 HN10/1/2/11 v.2, Superintendente Waterberg Leste ao CAB Otjiwarongo, 18 de setembro de 1963.

48. ANN BAC 177 HN10/1/2/11 v.2, "Verslag van Besoek…".

49. *Ibid*.

50. 025 ENT. Entrevista com Leonard Kasamunu Kavetuna, em Omupanda.

51. A documentação colonial desse período demonstra o esforço dos administradores em reforçar distinções étnicas e conter a mobilidade das lideranças africanas. Em 1959, durante a 11ª "reunião tribal herero", respondendo a uma liderança herero que, "em nome dos Hereros, Namas, Damaras e outras tribos do território", solicitava a organização de uma reunião com os representantes das outras "tribos" para que eles enviassem alguns representantes à ONU, o superintendente da reserva do Waterberg Leste lhe alertou que ele não poderia "falar pelas outras tribos" e reforçou: "Hereros e Namas, e Damaras, foram inimigos durante anos, e se eles se encontram ainda brigam. Agora Festus quer ter uma reunião junto [com todas as 'tribos']. Ele está apenas procurando problema. Tal reunião não será um sucesso e nós não pensaremos sobre isso ainda". ANN BAC 47 HN1/15/5/1, Minutas de Reunião Tribal, 20 de junho de 1959.

Referências bibliográficas

BLEY, Helmut. 1996. *Namibia under German rule*. Hamburg: LIT.

BRAZ DIAS, Juliana. 2012. "Dançando ao som da poesia: gêneros de cultura popular e transformação de categorias sociais". In: W. Trajano Filho (org.). *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília: ABA. pp. 297-316.

BRIDGMAN, Jon. 1981. *The revolt of the Hereros*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

CASTRO, Josué. 2012. "O 'pai' e o 'chefe': notas sobre o princípio da senioridade em comunidades ovahereros na Namíbia". In: W. Trajano Filho (org.). *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília: ABA. pp. 241-273.

_______. 2013. *A política ovaherero: poder e conflito na Namíbia central*. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.

DREYER, Ronald. 1994. *Namibia and Southern Africa: Regional Dynamics of Decolonization, 1945-1990*. London & New York: Kegan Paul International.

DU PISANI, André. 1987. "Namibia: the historical legacy". In: Gerhard Tötemeyer, Vezera Kandetu & Wolfgang Werner. *Namibia in perspective*. Windhoek: Council of Churches of Namibia. pp. 13-26.

EMMET, Tony. 1999. *Popular resistance and the roots of nationalism in Namibia, 1915-1966*. Basel: P. Schlettwein.

ESTERHUYSE, J. H. 1968. *South West Africa 1880-1894: the establishment of German authority in South West Africa*. Cape Town: C. Struik.

FEIERMAN, Steven. 1990. *Peasant intellectuals: anthropology and history in Tanzania*. Madison: The University of Wisconsin Press.

FÖSTER, Larissa. 2005. "Land and landscape in Herero oral culture: cultural and social aspects of the land question in Namibia". *Analyses and Views*, 1:1-20.

FRIEDMAN, John. 2005. "Making politics, making history: chiefship and the post-apartheid state in Namibia". *Journal of Southern African Studies*, 31(1):23-51.

GEWALD, Jan-Bart. 1999. *Herero heroes: a socio-political history of the Herero of Namibia, 1890-1923*. Oxford: James Currey.

_______. 2000. *"We thought we would be free…": social-cultural aspects of Herero history in Namibia*. Köln: Rüdiger Köppe.

_______. 2007. "Chief Hosea Kutako: a Herero royal and Namibian nationalist's life against confinement 1870-1970". In: M. Bruijn, R. Dijk & J. Gewald (eds.). *Strength beyond structure: social and historical trajectories of agency in Africa*. Leiden/Boston: Brill. pp. 83-113.

GOTTSCHALK, Keith. 1987. "Reestructuring the colonial state: Pretoria's strategy in Namibia". In: G. Tötemeyer, V. Kandetu & W. Werner. *Namibia in perspective*. Windhoek: Council of Churches of Namibia. pp. 27-35.

HENRICHSEN, Dag. 1999. "Claiming space and power in pre-colonial Central Namibia: the relevance of Herero praise songs". *Basler Afrika Bibliographien (BAB) Working Paper*, 1:1-21. [Inédito].

_______. 2000. "Ozomgombe, Omavita and Ozondjembo: the process of re-pastoralization amongst Herero in pre-colonial 19th century Namibia". In: M. Bollig & J. Gewald (eds.). *People, cattle and land: transformations of a pastoral society in Southwestern Africa*. Köln: Rüdiger Köppe. pp. 149-186.

_______. 2006. "*Ozombambuse* and *Ovasolondate*: everyday military life and African service personnel in German South West Africa". In: W. Hartmann (ed.). *Hues between black and white: historical photography from colonial Namibia 1860s to 1915*. Windhoek: Out of Africa. pp. 161-84.

_______. 2010. "Pastoral modernity, territoriality and colonial transformations in central Namibia, 1860s-1904". In: P. Limb, N. Etherington & P. Midgley (eds.). *Grappling with the beast: indigenous Southern African responses to colonialism, 1840-1930*. Leiden/Boston: Brill. pp. 87-114.

HENRICHSEN, Dag. & KRÜGER, Gessine. 1998. "'We have been captives long enough. We want to be free': land, uniforms and politics in the history of Herero in the interwar period". In: P. Hayes *et al*. (eds.). *Namibia under South Africa rule: mobility & containment, 1915-46*. Windhoek: Out of Africa. pp. 149-174.

HOFFMANN, Anette. 2005. *"Since the Germans came it rains less": landscape and identity in Herero communities of Namibia*. Ph.D dissertation, University of Amsterdam.

KÖHLER, Oswin. 1959. *A study of Otjiwarongo District (SWA)*. Pretoria: Union of South Africa, Department of Native Affairs. (Ethnological Publications, 44).

KÖSSLER, Reinhart. 2000. "From reserve to homeland: local identities and South African policy in Southern Namibia". *Journal of Southern African Studies*, 26(3):447-362.

_______. 2001. "The Berseba captaincy after 1938: collective identity and conflict in a traditional community in Southern Namibia". *Africa Spectrum*, 36(3):347-362.

KRÜGER, Gessine. 2008. "The golden age of the pastoralists. Namibia in the 19th century". In: J. Zimmerer & J. Zeller (eds.). *Genocide in German South-West Africa: the colonial war of 1904-1908 and its aftermath*. Wales: Merlin. pp. 3-18.

LAU, Brigitte. 1986. "Conflict and power in nineteenth century Namibia". *Journal of African History*, 27(1):29-39.

_______. 1987. *Southern and Central Namibia under Jonker Afrikaner's time*. Windhoek: Windhoek Archives.

MAMDANI, Mahmood. 1996. *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton: Princeton University Press.

McCULLERS, Molly. 2013. "'The time of the United Nations in South West Africa is near': local drama and global politics in apartheid-era Hereroland". *Journal of Southern African Studies*, 39(2):371-389.

MIESCHER, Giorgio. 2012. "Facing barbarians: a narrative of spatial segregation in colonial Namibia". *Journal of Southern African Studies*, 38(4):769-786.

MURDOCK, George P. 1959. *Africa: its history and their cultural history*. Nova York: MacGraw-Hill.

MYERS, Jason C. 2008. *Indirect rule in South Africa: tradition, modernity and the costuming of political power*. Rochester: University of Rochester Press.

NGAVIRUE, Zedekia. 1997. *Political parties and interest groups in South West Africa (Namibia): a study of a plural society*. Basel: Basler Afrika Bibliographien. Publicado originalmente em1972.

POEWE, Karla. 1985. *The Namibian Herero: a history of their psychological disintegration and survival*. Lewiston and Queenston: Edwin Mellen. (African Studies, 1).

POOL, Gerhardus. 1991. *Samuel Maharero*. Windhoek: Gamsberg Macmillan.

PREIN, Philipp. 1994. "Guns and Top Hats: African Resistance in German South West Africa, 1907-1915". *Journal of Southern African Studies,* 20(1):99-121.

RANGER, Terence. 1993. "The invention of tradition revisited: the case of colonial Africa". In: T. Ranger & Olufeni Vaughan (eds.). *Legitimacy and the state in twentieth-century Africa*. Oxford: MacMillan.

SILVESTER, Jeremy, WALLACE, Marion & HAYES, Patricia. 1998. "'Trees never meet'. Mobility and containment: an overview (1915-1946)". In: P. Hayes *et al*. (eds.). *Namibia under South Africa rule: mobility & containment, 1915-46*. Windhoek: Out of Africa. pp. 3-49.

SMITH, Andrew B. 2000. "The origins of pastoralism in Namibia". In: M. Bollig & J. Gewald (eds.). *People, cattle and land: transformations of a pastoral society in Southwestern Africa*. Köln: Rüdiger Köppe. pp. 55-76.

STALS, Ernst. (ed.). 1991. *The commissions of W. C. Palgrave, special emissary to South West Africa, 1876-1885*. Cape Town: Van Riebeeck Society.

TRAJANO FILHO, Wilson. 2004. "A constituição de um olhar fragilizado: notas sobre o colonialismo português em África". In: C. Carvalho & J. Pina Cabral (orgs.). *A persistência da história: passado e contemporaneidade em África*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. pp. 21-59.

VEDDER, Henrich. 1966. *South West Africa in early times*. (Translation and edition by C. Hall). New York: Barnes & Noble. Publicado originalmente em 1938.

WALLACE, Marion. 2011. *A history of Namibia, from the beginning to 1990*. London: Hurst & Company.

WERNER, Wolfgang. 1980. *An exploratory investigation into the mode of production of the Herero in pre-colonial Namibia to ca. 1870*. Bachelor of Social Science thesis, University of Cape Town.

_______. 1987. "Ethnicity and reformism in Namibia". In: G. Tötemeyer, V. Kandetu & W. Werner (eds.). *Namibia in perspective*. Windhoek: Council of Churches of Namibia. pp. 69-81.

_______. 1993. "A brief history of land dispossession in Namibia". *Journal of Southern African Studies*, 19(1):135-146.

_______. 1998. *"No one will become rich": economy and society in the Herero reserves in Namibia, 1915-1946*. Basel: Schlettwein Publishing Switzerland.

_______. 2000. "From communal pastures to enclosures — the development of land tenure in Herero reserves". In: M. Bollig & J. Gewald (eds.). *People, cattle and land: transformations of a pastoral society in Southwestern Africa*. Köln: Rüdiger Köppe. pp. 247-270.

WILMSEN, Edwin. 1989. *Land filled with flies: a political economy of the Kalahari*. Chicago/London: The University of Chicago Press.

ZIMMERER, Jürgen. 2008. "War, concentration camps and genocide in South-West Africa". In: J. Zimmerer & J. Zeller (eds.). *Genocide in German South-West Africa: the colonial war of 1904-1908 and its aftermath*. Wales: Merlin. pp. 41-63.

Resumo

A maior parte do que foi escrito sobre a experiência das comunidades hereros vivendo nas "reservas nativas" da Namíbia durante os anos 1940–1970 — reconhecido como o período formativo do ativismo político nacionalista — trata dos embates entre as lideranças africanas do território e a administração colonial sul-africana, que começava a implementar o *apartheid* na região. Neste artigo, sugere-se que a oposição ao domínio europeu não caracteriza, de modo unívoco, a experiência dessas populações nesse período, já que é ditada, antes de tudo, pelos desafios concretos que elas enfrentaram para sobreviver nas áreas que lhes foram alocadas: regiões ecologicamente desfavoráveis para suas comunidades e para seus rebanhos, estes, sua principal fonte de subsistência. Além disso, afirma-se que essa luta está articulada a diferentes formas de classificar espaços e identidades e, particularmente, aos significados associados à terra, que subsidiam a ideologia e os termos da luta herero contra a opressão.

Palavras-chave: Namíbia; Hereros; reservas nativas; políticas identitárias.

Abstract

Most of what has been written about the experience of Herero communities living in the "native reserves" of Namibia during the years 1940–1970 — recognized as the formative period of the nationalistic political activism — attends to the growing conflicts between African leadership and the South African colonial administration, in set for implementing *apartheid* in the territory. This article suggests that the opposition to colonial rule itself does not characterize the experience of this people during this period, since it is dictated, first of all, by concrete challenges endured in order to survive on the allocated areas: ecologically adverse regions both for humans and livestock, their main source of livelihood. It is also argued that their struggle is articulated with distinct practices of classifying landscapes and identities, and particularly with meanings encoded in land, which uphold the ideology and terms of Hereros' struggle against colonial oppression.

Keywords: Namibia; Hereros; native reserves; identity policies.